embargo, agrega Lyotard, para legitimar esta estrategia, la propia modernidad inventó esos relatos míticos que son las filosofías de la historia ("Erase una vez un hombre supersticioso que de repente comprendió que podía pensar racionalmente y entonces..."). Bajo sus formas hegelianas o marxistas, estos relatos anuncian la llegada de un hombre nuevo, emancipado y reconciliado consigo mismo. Del mismo modo, los relatos populares, afirma aun Lyotard, cuentan los éxitos y los fracasos de un héroe, "y estos éxitos o fracasos o bien dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función de los mitos), o bien representan modelos positivos o negativos (héroes dichosos o desdichados) de integración a las instituciones establecidas (leyendas, cuentos)". A diferencia de los enunciados performativos, declarativos o denotativos, las reglas de juego del saber narrativo ofrecen las siguientes características pragmáticas: "El narrador sólo pretende extraer su competencia para contar la historia de haber sido el oyente ["yo escuché decir..."]. El oyente actual, al escucharlo, accede potencialmente a la misma autoridad." Lo que se transmite con estos relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituyen el lazo social, la buena manera de comportarse socialmente (figurada, en este caso, por el héroe dichoso o triunfante).

Ahora bien, la paradoja es que el héroe dichoso de estos mitos es el hombre nuevo, racional, desprejuiciado, eficiente, en fin, moderno. De manera que el saber racional de la ciencia resultaba legitimado por el saber mítico de los grandes relatos de la historia. Como concluye Vincent Descombes en su comentario de *La condición posmoderna* de François Lyotard, "el hombre moderno creía profundamente en un sentido de la historia: podía así tomar partido, sostener causas,

comprometerse en una organización política". El hombre posmoderno, en cambio, "es el mismo hombre moderno en el que el espíritu crítico ha superado los últimos restos de credulidad: ya no cree en los 'grandes relatos' del liberalismo o del marxismo". De manera que el saber científico descansa en cualquier legitimación por el progreso moral, por la emancipación del género humano o por la construcción de un futuro luminoso.

Segunda consecuencia de la pragmática wittgensteiniana: el sujeto ya no tiene una identidad anterior al papel que protagoniza en un determinado juego de lenguaje. Un individuo puede ser un científico reconocido y respetado pero esto no lo convierte, digamos, en una autoridad moral. Un político puede gozar de un gran prestigio dentro de una comunidad pero esto no legitima inmediatamente sus opiniones en el dominio de la ciencia, etc. Incluso, dentro de un mismo juego de lenguaje, no es el mismo sujeto quien ocupa el lugar de destinador y el de referente de una misma proposición. En cierto modo, el "yo" que enuncia y el "yo" enunciado son diferentes ("Ahora jugamos a que yo soy un juez..."). Es la manera de resolver la paradoja de ciertos enunciados autorreferenciales como el que formulara Epiménides al decir: "Miento". En efecto, si esta proposición es verdadera, entonces es falsa; si es falsa, entonces es verdadera. Salvo que se distinga el destinador y el referente. Entonces la proposición debería escribirse así: "Epiménides dice: yo miento". Una cosa es el "yo" que habla o afirma algo. Otra cosa es el "yo" al cual se refiere Epiménides: ese "yo" miente, pero no el "yo" que emite la proposición "Miento". En todo caso, y de acuerdo con las reglas de los enunciados denotativos, Epiménides deberá probar su afir-

mación y demostrar que miente siempre (salvo, por supuesto, cuando dice que miente). Epiménides, a fin de cuentas, nos habría propuesto el siguiente juego: "Juguemos a que yo soy un mentiroso..." Pero existe una diferencia entre quien propone el juego y quien juega.

Así pues, los enunciados denotativos también responden a reglas comunicativas muy precisas. Cuando, en el papel de profesor, aquel "actor social" que era "juez" en otro contexto, emite un enunciado denotativo ("El derecho romano y el germánico son completamente diferentes", por ejemplo), está interpretando el personaje de "alguien que sabe", que conoce efectivamente aquellos dos derechos. Sin embargo, y aun cuando reconozcan su rol de profesor y de sabio, los alumnos pueden exigir pruebas acerca de esa afirmación. Entonces este docente debería dar explicaciones para apoyarla. Estamos pues ante un juego de lenguaje muy distinto del de la ceremonia matrimonial o la declaración amorosa. En primer lugar, se supone que el destinador puede probar lo que afirma. En segundo lugar, el destinatario, aun cuando se trate de un alumno, puede eventualmente aceptar o rechazar la validez de esta prueba, de manera que, más allá de la desigualdad institucional, puede convertirse en un "igual" ante su maestro: la autoridad del profesor, a diferencia de la autoridad del juez, no le otorga automáticamente validez a su enunciado (de ahí que la ciencia haya sido un lenguaje privilegiado por las políticas igualitarias). En tercer lugar, el referente se convierte en "prueba" en un sentido judicial. Si el destinador lo invoca para probar la validez de su enunciado, entonces debe resultar accesible a todos los participantes del juego. Esto implica suponer que el mismo referente

no puede servir de prueba para enunciados contradictorios. O dicho en otros términos: que tiene una existencia empírica y que permanece idéntico a sí mismo, las dos condiciones de la lógica de Frege.

Pero nótese que ahora estas condiciones ya no son "metafísicas", según la terminología de Habermas, sino "comunicativas" o "lúdicas": reglas a las cuales responde ese "juego de lenguaje" llamado "ciencia" (e inventado, parece ser, en Occidente). De ahí que estos filósofos ya no hablen de "condiciones de verdad" sino de "condiciones de aceptabilidad": un enunciado no es "científico porque diga algo verdadero acerca de un estado de cosas; lo es porque respeta ciertas reglas de juego, entre las que se halla, claro está, el hecho de pretender decir algo verdadero acerca de ese estado de cosas. Pero su "verdad" solo será aceptada como válida hasta que alguien pueda refutarla. Justamente, una de las reglas del juego científico es que las pruebas aportadas deben ser pasibles de refutación (si hablo acerca de algo que nadie más que yo puedo observar, esos enunciados no serán considerados válidos). Las reglas nos dicen entonces lo que hay que hacer para producir un enunciado científico. Pero una vez más, el principio lógico es sustituido por un principio retórico: se trata de convencer a los destinatarios de la validez de un enunciado, y para que éstos lo acepten, el destinador debe respetar ciertas reglas de juego de la ciencia ("Juguemos al juego de la ciencia, yo propongo una tesis y ustedes tratan de refutarla...").

Así interpretan algunos filósofos el llamado "principio de razón suficiente" de Leibniz, que puede enunciarse así: "Nada ocurre sin razón." Ahora bien, ya Leibniz daba otra versión de este principio, "podemos dar razón de toda verdad", y por eso lo llamaba tam-

bién *principium reddendae rationis*, el "principio de la razón que hay que dar", como traduce Heidegger aquella frase. La diferencia es sutil pero fundamental: en un caso, Leibniz querría decir que, desde una perspectiva científica, todas las cosas tienen una razón de ser; en el segundo caso, quiere decir que la ciencia es ese discurso basado en el siguiente principio u obligación: proveer siempre las razones acerca de las cosas que se afirman. En el segundo caso, ya no se privilegia entonces la relación del pensador con un hecho preexistente sino con un interlocutor a quien hay que darle razones aceptables para convencerlo acerca de la validez de una teoría ("Si usted no da razones para sostener su tesis entonces no vale y queda descalificado del juego").

Ahora bien, esta aceptación puede adquirir dos formas. En primer lugar, el destinador emite un enunciado nuevo pero que respeta los principios –las reglas– de un sistema científico instituido, es decir, aceptado por los destinatarios. En este caso, el destinador deberá demostrar a lo sumo que su enunciado resulta perfectamente coherente con el sistema adoptado por la "comunidad científica". Para continuar con la analogía de Wittgenstein, este enunciado es una jugada que a nadie se le había ocurrido todavía pero que no transgrede las reglas de juego instituidas ("¡Ah!, nadie dijo que esta jugada no valía..."). Y es esto lo que el científico deberá probar. Muy diferente es el caso de un científico que crea nuevas reglas de juego y logra que sus destinatarios de la "comunidad científica" las acepten: entonces se produce una "revolución científica" en el sentido de Thomas Kuhn ("Les propongo que cambiemos las reglas de juego...").

¿Consenso o revolución?

Una vez más, se plantea aquí el problema de la verdad. Recordemos lo que decían los hermeneutas: la verdad es posible gracias a la apertura originaria al "mundo de la vida"; mundo que Habermas concibe como ese "entendimiento preestablecido en una capa profunda de evidencias, de certezas, de realidades que jamás son cuestionadas...". Con una teoría orientada más bien hacia una psicología de la comunicación, Paul Watzlawick, uno de los teóricos de la escuela de Palo Alto, se propone demostrar que nuestra imagen de la realidad depende en buena medida de la confirmación o la no-confirmación que aporta a nuestra percepción el testimonio del otro, sobre todo si se trata de una persona que goza de cierta autoridad. A un individuo le resulta difícil sostener una creencia o una convicción cuando no tiene eco o resulta directamente delirante para los miembros de la comunidad que habita. En general, el sujeto enfrentado a tales perplejidades prefiere confirmar la opinión establecida, antes de que lo vean como a un loco o un delirante. De modo que la realidad, concluye Watzlawick, depende en gran medida del consenso: no se puede establecer una distinción neta entre la construcción de la realidad y la comunicación intersubjetiva. ¿Las verdades se confundirían entonces con una suerte de conformidad con los "sentimientos establecidos"?

Habermas nos ofrece más bien una interpretación pragmática de ese "mundo de la vida": aquellos presupuestos o este "mundo" son, antes que nada, las propias reglas de los juegos de lenguaje y ciertos enunciados acerca de los cuales "todo el mundo" está de acuerdo (y que valen, en consecuencia, como reglas).

Si le comento a un amigo: "Hasta Pedro vino a la fiesta", estoy presuponiendo, aunque no lo diga, que Pedro no suele ir a las fiestas, y también que mi interlocutor tiene la misma opinión acerca de la conducta habitual de Pedro (que éste haya asistido es, justamente, una excepción a la regla). Es como si alguien hubiera establecido esta regla alguna vez, mucho antes de que se discutiera acerca de esa fiesta en particular: "Hagamos de cuenta de que en este mundo, o en este juego, Pedro no suele ir a las fiestas..." Ahora bien, esta frase pudo haber sido pronunciada en una discusión acerca de la importancia de la fiesta. Lo que está en cuestión, entonces, el tema o el referente, no son los hábitos sociales de Pedro sino ese episodio. Pero para refutar mi valoración, alguien puede cuestionar mi presupuesto y referirse, por consiguiente, a las costumbres de Pedro: "¡Pero si le encanta asistir a todas las fiestas!" Con lo cual mi prueba quedará anulada: la asistencia de Pedro ya no sirve para demostrar la importancia de la fiesta.

Así cuando Kepler constata una variación de ocho minutos en la órbita de Marte, le llama la atención este hecho porque él suponía, hasta ese momento, que las órbitas de los planetas eran circulares (hecho que él y sus contemporáneos consideraban hasta ese entonces como una regla establecida). En un caso como éste, se hubieran podido generar dos tipos de discusiones. Una podría girar en torno a esa "diferencia" de ocho minutos. Alguien que creyera a pie juntillas en la circularidad de las órbitas podía reprocharle a Kepler no haber hecho bien los cálculos o no haber observado correctamente la trayectoria de Marte. Pero alguien hubiera podido también, y fue lo que hizo el propio Kepler, cuestionar el presupuesto, la certeza

implícita o la regla según la cual las órbitas de los planetas eran circulares. Anulado este presupuesto, y propuesta una trayectoria elíptica de los planetas, ya no existe entonces "diferencia" de ocho minutos. Es como si Kepler hubiera dicho: "Ahora hagamos de cuenta de que en este mundo las órbitas ya no son circulares sino elípticas, entonces..."

Así François Lyotard propone en *La condición postmoderna* una "legitimación" de la ciencia que ya no esté basada en el consenso sino, según su propio léxico, en la "paralogía". En este caso, se trata de pedirle a los destinatarios de un mensaje que acepten otros presupuestos o reglas: "La única legitimación que vuelve aceptable a fin de cuentas una demanda de estas características es: esto permitirá el nacimiento de ideas, es decir, de nuevos enunciados." La legitimación por paralogías implica buscar, en un sistema instituido, las "inconsistencias" o las "opacidades", como las llama Lyotard, los "puntos ciegos" de cualquier sistema. De modo que la verdad ya no implicaría una cierta conformidad con los sentimientos establecidos sino, a la inversa, su cuestionamiento o su crítica.

Tomemos un ejemplo: el de la revolución introducida en la física por Einstein. Hasta ese momento, la comunidad científica entendía que el sistema de Newton parecía definitivo. Podía haber progresos, claro está, y es lo que sucede, por ejemplo, en el dominio del electro-magnetismo. Pero estos avances no cuestionaban, en lo fundamental, los principios del célebre físico inglés. Uno de estos principios —que respondía, y no por casualidad, al sentido común más ordinario—, decía que dos hechos no podían producirse al mismo tiempo en un mismo punto del espacio. Podían ocurrir, al mismo tiempo, pero en dos puntos distintos del

espacio. ¿Pero qué quería decir esto? Un astrónomo, por ejemplo, podía ver una explosión solar y, al mismo tiempo, una lámpara que se encendía en su observatorio. Por otra parte, sin embargo, Newton también aceptaba que la velocidad de la luz no era instantánea (el físico danés Ole Røemer lo había demostrado hacia fines del siglo XVII gracias a una "diferencia" de tiempo en los eclipses de los satélites jupiterianos). Ahora bien, si la luz demora un cierto tiempo (ocho minutos, aproximadamente) en llegar desde el Sol hasta la Tierra, entonces aquellos dos hechos sólo se produjeron al mismo tiempo desde el punto de vista del astrónomo. Por esta misma razón, vemos en el firmamento estrellas que ya no existen, es decir, que ya no son nuestras contemporáneas. Relativizada la simultaneidad de los eventos, Einstein concibe, para ubicarlos, un sistema de coordenadas donde no sólo se tienen en cuenta las tres dimensiones espaciales sino también la dimensión temporal. De ahí que ya no hable de espacio y de tiempo, a la manera de Newton, sino de espacio-tiempo. Einstein encuentra así un aspecto inconsistente de la física clásica (dos enunciados que se contradicen: el de la simultaneidad de los hechos y el de la velocidad de la luz), pero al intentar corregir esta inconsistencia se ve obligado a transformar otros presupuestos para abrir, de esta manera, un nuevo campo de investigaciones insospechado hasta ese entonces. Un científico como René Thom, casi glosando a Lenin, dirá que las revoluciones científicas resultan "inesperadas", incluso para los propios "revolucionarios". Y es cierto que ni siquiera Einstein sospechaba las transformaciones radicales que iba a introducir en la física con sólo tocar una premisa aparentemente marginal de ese sistema.

La teoría de la legitimidad por paralogía sostenida por Lyotard (verdad = revolución) coincide, al menos en un primer momento, con la propuesta de Richard Rorty, para quien la "verdad" comienza con la creación de una nueva redesccripción (lo que le permitía comparar al científico con un "poeta vigoroso"). Sólo que para el francés no hace falta que esa creación resulte legitimada por el consenso, o que sea aceptada por el "nosotros" de la comunidad científica, para que se convierta en "verdad": basta con que abra efectivamente un nuevo campo de investigación para que se vea legitimada como tal. Aparentemente esta diferencia carece de importancia, y sin embargo se trata de un punto delicado en la discusión de fin de siglo. Al identificar la verdad con la revolución, Lyotard se mantiene fiel a un principio del marxismo crítico de su juventud, cuando militaba en el grupo Socialismo o Barbarie, y que se enunciaba de este modo: "La verdad es revolucionaria". Sin embargo, ¿esto serviría para legitimar cualquier revolución como portadora de una verdad? No es casual que unos años más tarde, en un ensayo titulado *El entusiasmo*, Lyotard se preocupe por leer un texto de Kant acerca de la Revolución Francesa donde el filósofo alemán se planteaba, justamente, el problema de su legitimidad política. Y todavía en *La posmodernidad explicada a los niños*, hablará de la libertad como "esa escucha de lo que puede llegar y que se deberá juzgar más allá de toda regla". Pero tampoco es casual que Habermas y Rorty insistan en el aspecto consensual o comunicativo de la verdad y en no establecer una distinción demasiado tajante entre verdad y opinión: pretenden conjurar así el peligro de un gobierno que ya no se apoye en el consenso sino en una verdad revolucionaria que vuelva a reponer una orto-

doxia con su corte de inquisidores y comisarios políticos. Ya en *La República* de Platón, el filósofo-gobernante se autorizaba en la *episteme* para reprimir a los sofistas, maestros de los juegos de lenguaje y la retórica, quienes no buscaban encontrar la verdad sino persuadir a sus conciudadanos, apoyándose simplemente en sus opiniones y sus creencias ancestrales.

3. EL GIRO EN CUESTIÓN

El retorno de Platón

A primera vista, la propuesta de Lyotard pareciera emparentarse con la posición asumida por otro filósofo francés, Alain Badiou, un antiguo discípulo de Louis Althusser, quien expuso su sistema en un vasto volumen publicado en 1988: *El ser y el acontecimiento*. Justamente, para Badiou la verdad está siempre ligada a un acontecimiento, a un conjunto de enunciados que no pueden deducirse de los axiomas o de las reglas del sistema instituido; sistema que Badiou prefiere llamar, ahora, "situación". Por otra parte, y al igual que Richard Rorty, también critica la concepción especular de la verdad, vinculada a las formas de la representación o el reconocimiento. Ya no puede pensarse la verdad como la adecuación entre sujeto y objeto, según la definición moderna de "razón". Badiou va a fechar incluso esta concepción de la verdad, como ya lo había hecho Martin Heidegger: la modernidad había convertido al hombre en una conciencia que reflejaba los objetos y, al mismo tiempo, se autoreflejaba, como conciencia, reflejando esos objetos. De ahí que el pensamiento se confundiera con la "reflexión". Como vi-

mos, ya los filósofos del "giro lingüístico" habían llevado a cabo esta crítica: al presuponer un encuentro cara-a-cara entre sujeto y objeto, la filosofía de la conciencia olvidaba el lenguaje o lo convertía, a lo sumo, en un medio más o menos transparente para representar las cosas.

En este aspecto, ya Heidegger había llamado la atención sobre la etimología de la palabra objeto: *objectum* es lo que "está arrojado delante de nosotros". El mundo, sin embargo, no es algo que se le presenta al sujeto, algo que estaría delante de él, sino una realidad que se constituyó, por decirlo de algún modo, "a sus espaldas" o "detrás de él", en esa pre-interpretación o pre-comprensión histórico-cultural que la conciencia recibe como si se tratara de un conjunto de datos objetivos y naturales. Como si fueran hechos, digamos, y no interpretaciones. Desde esta perspectiva, la naturaleza objetiva sería una interpretación cultural olvidada. Y era en esta evaluación de la conciencia, vinculada al olvido y la ilusión referencial, que Heidegger reencontraba, acaso sin saberlo, a uno de sus más eminentes contemporáneos: el psicoanalista Sigmund Freud. Jacques Lacan fue sin duda el primero en percibir esta semejanza, e incluso se lo transmitió al propio Heidegger en una carta (sin llegar a convencerlo).

En este aspecto, Badiou reconoce la importancia de la revolución heideggeriana y del llamado "giro lingüístico". Según él, sería imposible volver a las concepciones especulares de la verdad. No por casualidad, como muchos otros maoístas a partir de los '60, Badiou se considera un discípulo izquierdista de Lacan. No obstante, y a contrapelo de una tendencia dominante a partir de Nietzsche y Heidegger, Badiou propone

una vuelta a Platón, es decir, a aquella diferencia entre *doxa* y *episteme*, siempre y cuando se comprenda la significación precisa de estos conceptos.

Justamente, tanto la "pre-comprensión" heideggeriana como el "pre-judicio" de Gadamer, esas pre-interpretaciones lingüísticas del mundo que los filósofos del "giro" pondrán en el centro de sus teorías, no pueden ser identificadas, según Badiou, con la verdad. Todo lo contrario: la "apertura originaria" no es sino la vieja *doxa* platónica, la opinión entendida como "espíritu del tiempo", todo ese conjunto de certezas incuestionadas que nos permiten reconocer un acto virtuoso, un texto literario, la lluvia, Venus o cualquier otra "cosa" que ande por ahí. El verdadero lenguaje del ser, la verdadera "ontología", nunca fueron las diversas lenguas naturales ni las significaciones culturales sino el lenguaje a-cultural y, por consiguiente, universal, de las matemáticas: "La matemática es la ciencia del ser en tanto ser, la ontología propiamente dicha." Badiou insiste mucho en este punto: gracias a las matemáticas, el ser humano puede sustraerse a la finitud de las interpretaciones históricas. Y aun cuando se trate de un mortal, incapaz de sobrevivir a su época o a su mundo, puede acceder a la inmortalidad cuando logra abandonar las opiniones de una situación histórica gracias a ese pensamiento no-representativo o "desobjetivante", como este filósofo lo llama.

Así pues, ya no podríamos traducir la *episteme* platónica por "saber objetivo", ni siquiera por "razón" en un sentido moderno, porque esto implicaría ligarlo todavía a la representación y, en consecuencia, a la finitud o la *doxa*. La *episteme* son las propias matemáticas en tanto lenguaje puramente formal y, por consiguiente, carente de objeto o referente. De ahí que Platón le

exigiera a sus discípulos un conocimiento profundo de la geometría para ingresar a su escuela: las matemáticas nos sacan de la opinión, y lo hacen, agregaría Badiou, porque evitan la objetividad, es decir, la referencia a un objeto. El único problema es que las matemáticas parten de hipótesis, de axiomas y postulados que no pueden justificar por sí mismas. De eso se encarga entonces la filosofía. Por eso esta no crea ni propone nuevas verdades sino que parte de ellas para comprender la esencia misma de la verdad. Para Badiou, en todo caso, las verdades, cuya forma es siempre matemática, no se confunden con los saberes, ya que éstos se construyen, por más válidos que sean, bajo el régimen de la objetividad y de la referencia, es decir, de la "aparición" de las cosas.

Según el propio Heidegger, recordémoslo, la metafísica occidental se había caracterizado por una confusión entre ser y ente. Cada vez que se proponía hablar del "ser en tanto ser", terminaba por referirse a algún ente superior: el Bien, Dios, el Hombre, la Voluntad, etcétera. La metafísica occidental se caracterizaría entonces por el "olvido del ser". Al hablar, en efecto, nos referimos a algo, a una cosa, a un objeto. Pero el ser, precisamente, no es una cosa en particular sino el ser de las cosas. Con un argumento que recuerda el comienzo de la gran *Lógica* de Hegel, Heidegger llegará a decir que el ser, al no ser algo, se identifica en definitiva con la nada. Para Badiou esto puede decirse en un lenguaje matemático: el nombre del ser es el cero o el conjunto vacío. Ahora bien, para que las cosas se presenten como tales, para que "ahí" haya una cosa, hace falta, como vimos, que el lenguaje le nombre, ya que el *logos* recoge o reúne la multiplicidad dispersa, unifica, identifica, constituye. Una cosa se presenta co-

mo tal cuando la palabra la nombra. Algo es, finalmente, cuando el lenguaje le permite aparecer como una cosa. De ahí que Heidegger diga en sus últimos escritos que la lengua es "la casa del ser". Y de alguna manera, el *logos* comenzaba a ocupar ese lugar dejado vacante por el Bien platónico, el Dios medieval y el Hombre moderno.

Como nos lo recuerda Alain Badiou, desde los tiempos de Parménides la metafísica occidental se caracterizó por establecer una reciprocidad entre el ser y el uno: para que una cosa sea, debe ser una cosa. Y vimos que éste era todavía el presupuesto que animaba tanto la semántica de Frege como la fenomenología de Husserl. Uno de los grandes méritos de Heidegger consistió en llamarnos la atención acerca de esa reciprocidad característica de la metafísica occidental. Incluso acercó a dos filósofos que hasta ese momento parecían inconciliables: Parménides y Heráclito. El primero identificaba el ser y el uno. El segundo, el ser y el *logos*. Pero si es el *logos* el que unifica las cosas, el que les permite acceder a la presentación, ¿no hablaban ambos de lo mismo? Al considerar que la lengua era "la casa del ser", sin embargo, Heidegger condenaba de antemano la ontología que se proponía fundar. Hablar implica unificar, constituir las cosas como tales. Pero el ser no es una cosa porque no es una cosa. ¿Cómo podría haber una onto-logía, es decir, un discurso sobre el ser de los entes, si debía construirse a partir de un lenguaje natural, el alemán en este caso? Heidegger podía deconstruir la metafísica como confusión entre ser y ente pero no podía hablar del "ser en tanto ser" sin precipitarse en esta misma confusión. El "olvido del ser" parecía inevitable. Por eso Heidegger suele reduplicar este olvido: la metafísica, en realidad,

habría "olvidado este olvido", por no recordar la diferencia que existe entre ser y ente. Lo único que nos queda es recordar esta diferencia, pero siempre olvidaremos el "ser en tanto ser". De ahí que su ontología desemboque a veces en una suerte de silencio místico, un "callarse explícito", como él mismo lo llama, o también en una "escucha" del lenguaje poético, aquel donde el ser se dice como tal.

Al identificar las matemáticas con la ontología, Badiou propone una salida al callejón heideggeriano: los números son el lenguaje del ser. ¿Por qué? Ya anticipamos algo: porque las matemáticas no hablan acerca de nada o carecen de objeto. Ahora bien, el ser es un no-objeto, una nada. Las matemáticas, en consecuencia, hablan acerca del ser. Esta dialéctica puede parecer abusiva, es cierto, pero sus argumentos se verán siempre reforzados por una demostración matemática rigurosa. Como en toda dialéctica, en efecto, Badiou va a jugar con algunos pares de opuestos: algo/nada o presentación/im-presentación, uno/múltiple, finito/in-finito, idéntico/no-idéntico, etcétera.

Una filosofía del acontecimiento

Pasemos a las definiciones que sustentan el sistema de Badiou. La situación, en primer lugar, es una multiplicidad cualquiera. ¿Una multiplicidad de cosas?, se nos preguntará. No necesariamente, porque la condición para que haya cosas es que un lenguaje las unifique. Una multiplicidad anterior a los lenguajes sería algo así como una heterogeneidad pura, la diseminación infinita del ser donde todavía ninguna cosa puede ser identificada. Porque recordemos el anuncio